

天台教学と老莊思想

池 田 魯 参

はじめに

平成元年十月三十日(月)の午後行なわれた、同年度駒沢大学仏教学会第五回定例研究会において、私はこれと同じ演題で口頭発表をした。本編は、その要旨を改めて文章化したものである。

この課題を選んだそもそもの理由は次のようなことである。同年七月二十日に刊行になり、諸方面の研究者の間に大きな反響を与えた、袴谷憲昭『本覚思想批判』(大蔵出版社)の本文一三頁と、註記二九—三〇頁において、老莊思想に対する天台智顛の基本態度に関する私の見解が丁寧に紹介されている。⁽¹⁾それなのに当方の私には、参照に与う充分な論説が公表されてもいないというようなありさまである。天台教学の研究をしている学究としては無責任極まりないことである。

そこで、袴谷教授が提示しておられる本覚思想批判の学説をどう評価するかという大きな問題は一先ずおいても、天台

智顛の老莊批判の問題位は、私の率直な存念を明示しなければならぬだろうと思いいった次第である。

本論は、天台智顛の教学が老莊思想をどのように批判したか、その全貌を究明しようとするものである。

智顛の老莊思想批判

天台典籍の中には、後で詳説するように、老莊思想や道教思想が広汎に引用されており、殊に『摩訶止観』において相当量に上るのであるが、基本的には次のような三点に整理することができるのではないかと、私は考える。

第一は、たとえば『莊子』の「自然」の思想は、仏教の「縁起の法」とは異質であり、殊に因果の理に暗い、と智顛は考える。

第二は、老莊思想は、徒らに「絶言」を尊び、仏教のように理非曲直を正そうとするとところがない、と智顛はいう。

第三は、老莊思想には、仏教が説く「利他の志」がない、という。

以上の三点の理由によって、智顛は老荘思想を批判しているというのが、私見であるが、その実際はどうなのか、具体例に即して考えてみたい。

天台典籍に引用された老荘思想ないし道教思想の文例は枚挙の暇もないほどであるが、たとえば、次のような用例がある。

『摩訶止観』では、

- 『莊子』 天運篇に出る、西施の「効顰」の故事。⁽²⁾
- 『莊子』 齊物論篇に出る、「莊周夢為蝴蝶」の説。⁽³⁾
- 『莊子』 刻意篇に出る、「吐故納新」の説。⁽⁴⁾
- 『老子』 第四章に出、「莊子」人間世篇、天運篇などに同旨の説がみえる「和光同塵」説。⁽⁵⁾
- 『易経』の「陰陽」説。⁽⁶⁾
- 「寵公」説。⁽⁷⁾
- 「服氣」説。⁽⁸⁾

などが注意されよう。

『法華玄義』では、

- 「仙客」「練為金丹」「金丹実相」説。⁽⁹⁾
- 「長生之符」「不死之藥」説。⁽¹⁰⁾

などの用例が注意される。

これらの用例は、程度の差はあっても、一般によく知られる故実や行法によって、仏教の説明に引用していると認めら

れるもので、事実説明の範囲を越えるものではないだろう。

智顛の老荘思想批判の第一に掲げた『莊子』の「自然」の思想は、仏教の「縁起の法」とは異質なもので、殊に因果の理に暗いものといわなければならぬと判ずる文例は、たとえば『摩訶止観』巻十上に出る、諸見境の段、第三に過失を明すヶ所⁽¹¹⁾に、次のように示す。

過失を明かすとは、天竺の宗には三あり、真丹にもまたその義あり。周弘政は三玄を釈して云わく、易は八卦・陰陽・吉凶を判ず、これは有に約して玄を明すなり。老子の虚融は、これは無に約して玄を明すなり。莊子の自然は、有無に約して玄を明すなり。自外の枝派は、源祖はこれより出ずるなり。

文中に出る、天竺の三宗とは、(1)因のなかに果ありと考える迦毘羅外道（黄頭）、(2)因のなかに果なしと考える漚楼僧^{ウルク}（休暎^{クウヤウ}）、(3)因のなかにまたは果ありまたは果なしと考える勒沙婆^{ラクシャパ}（苦行）のことである。これに類する思想は中国にもあるといつて、周弘政の三玄の説を引用する。

周弘政（四八七—五六五）は、『陳書』巻二四に立伝される文人であり、『三宗論』の著者である周顛の孫であり、張譏などの師である。三論の教学に精通して、吉蔵の『三論玄義』でも、「周弘政、張譏、並に老に双非の義あるを斥く」と紹介されている。

周弘政は、『易経』は有について玄を明し、『老子』は、無

について玄を明し、『莊子』は、有・無について玄を明しており、中国の思想界の動向はほぼこの中に集約できると考えるのである。

智顛は周弘政の三玄の解釈を引用し、続いて老莊思想の得失を究明する。

莊子に、貴賤、苦樂、是非、得失、みなそれ自然なり、というがごときは、もし自然といわば、これ果を破さず、先の業を弁ぜず。すなわちこれ因を破す。礼制仁義は身を衛り国を安んず。もし行い用いざるときは族を滅し家を亡ぼす。ただ現世に徳を立てて、後世の報を招くことをいわず。これ果を破して因を破せざるなり。もし慶は後世に流るといわば、前にあわせて、これ、また果ありまた果なきなり。

『莊子』に「貴賤、苦樂、是非、得失、みなそれ自然なり」と説くのは、『莊子』徳充符篇、秋水篇などに見える文の取意の引用である。吉蔵の『三論玄義』⁽¹²⁾は、『莊子』を「無因有果」の教と指摘しているが、ここにいう「不破果・破因」と趣旨は同じである。『莊子』の自然無為の思想は、現実を打破することができず、なぜこのようになっていたのか、というようにその理由や原因を究明しようとする態度が見えない欠陥があるというのであろう。

これと比較すれば、儒家の礼制仁義の思想は、「破果・不破因」の思想といえ、生存の現実を整える方法を示している

より有効であるが、なぜそのようにしなければならぬのか、徳を行なえばどのような果報を招くのかというような理論を欠いている。「積善の家には余慶あり」という教えもあるが、なぜそういうことになるのか、充分な説明はなされていない（亦有果亦無果）、というのである。

勿論、世の人が認めるように『莊子』の思想にも見るべき点はある（理分応爾）。

富貴は企て求むべからず、貧賤も怨み避くべからず、生も欣ぶに足ることなし、死もなんぞいた勞く畏れん、というがごときは、この虚心を將つて、貴きに居れども憍ることなく、窮に処れども悶えざらしめ、貪恚の心息んで懷抱を安一にし、自然をもつて物を訓え、入理の弄引となす、これその得なり。得に多種あり。もしつねに欲なくしてその妙を観るといわば、なん等の欲かなきや。玉璧を忽ゆるがせにし、公相を棄て、耳を洗い、牛を還し、みづから高志を守る。これすなわち欲界の欲を棄て、上勝出の妙を攀じ、すなわち初禪等をもって妙となすなり。なにをもつてか知ることを得ん。莊がいわく、皇帝、道を問うて神氣を観るに、身内の衆物を見て、これをもって道となす、と。通明觀のなかに初禪の妙を發得するに似たり。

『莊子』の自然の教えは、富貴にあつても憍ることなく、窮乏にあつても煩悶することなく、貪欲、瞋恚の心を静め、思いを平安に保つ虚心の処世を訓える点では有効な思想といえる。このような長所はいくつか数え出すことができよう。

無欲恬淡の教えなども、『高士伝』などに伝える許由の処世などにみられるように、自ら高い志を守り、欲界の欲を棄て、より勝れた生き方を全うした例もある。『莊子』に、「皇帝が道を問ひ神氣を觀るに、身内の衆物を見て、これをもつて道となす」という例などは、たとえてみれば、通明觀の禪定における初禪の妙を發得したのに似ている。

しかし、仏法に照らしてみると、この自然、無欲の思想は格段に違うものであることが知られる。

もし諸苦の因るところは貪欲を本となすといわば、もし貪欲を離るればすなわち涅槃を得、これ三界の欲なし。これ滅止妙離の妙を得るなり。また法は無染に名づく。もし法に染せばこれ涅槃に染す。この染欲なくんば、一道の微妙を得、この諸欲を妙にすれば、欲・妙みななし。汝、なん等をか得るや、なお欲界の欲、初禪の妙を識らず。いわんや、後の欲・妙をや。もし与えて權かりに論ぜば、すなわちこれ機に逗じて漸に引き、覆相して欲・妙を論ずるなり。言を彰かにして義にして説くことを得ず。ただ跨こ企きの欲を息めて自然の妙を觀る。險けん諛びの行すでに除かれ、仁讓の風ここにあり。これみな自然ありと計して善を行ずるなり。

仏法が示す「三界の欲を無みす」る教え、さらには「染欲を無みす」る教えは、『莊子』の無欲の思想にはみられない点である。したがって個々の行者についてその辺のことを言葉で理を究めて説き示すことはついにできないという。たか

だか、「跨企の欲を息め、自然の妙を觀ずる」程度の教えであるが、「險諛の行を除いて、仁讓の風を実現させる」点では、『莊子』の思想も一面の効果は認められるというのである。

しかし、この自然の思想のやっかいな点は次のようなところにあるという。

また、自然を計して任運に氣を恣にし、また運御して善にしたがわず、また動役して惡をなさざるも、もし神和を傷れば自然に会せず。取捨なしといえどもしかもこれ無記を行ず、行業いまだ尽きず、受報なんぞ疑わん。もし、自然を計して惡を作す者は、万物は自然なりと謂つて、意を恣にして惡を造り、ついに自然に歸す。これすなわち無欲に背いて欲を恣にし、妙に違してしかも龜に就くなり。莊周の、仁義を斥けて「小盜を防ぐといえども大盜を意わず、仁義を掲げてもつてその國を謀る」というのは、もと自然をもつて欲を息むるに、すなわち自然を掲げてしかも惡をなすがごとし。この義、知んぬべきなり。

自然を思い無為を決めこんでみても、なんの実証もないのである。「万物は自然なり」といつて意のままに諸惡行をなす仕末である。これは無欲を掲げて欲を遂げ、妙13を掲げて妙ならざることを勧めるものといわなければならぬ。

『莊子』の盜跖篇には、「小盜者に拘わる、大盜者は諸候なり」というが、仁義を示す儒家の思想の欠陥をあげつらう『莊子』の自然の思想こそ、「小盜を防ぐといえども大盜を意

わず、仁義を掲げてもってその国を謀る」ものというべきであらう。なぜなら、自然の大義を掲げて諸悪をなせば、やがては一國を亡す結果を招くのは必定だからである。

以上がこの一段の文に示された智顛の見解である。

第二点に掲げた智顛の老莊思想の絶言の見に対する批判は、『摩訶止観』卷五下に出る破法遍の段で示される絶言の見⁽¹⁴⁾に対する次のような見解によって明らかである。

いま世に、多く悪魔の比丘ありて、戒を退して家に還り、驅策を懼畏^{おそれ}てさらに道士に越濟す。また名利を邀^{むか}えて莊老を誇談し、仏法の義をもつて偷^{うす}んで邪典におき、高きを押して下きに就け、尊きを推して卑しきに入れ、概して平等ならしむ。道の道とすべきは常の道にあらず。名の名とすべきは常の名にあらずというをもつて、仏法の不可説示に均^{ひとし}齊とす。虫が木を食^{くら}いてたまたま字をなすことを得るがごとし。道理を檢校するに邪正懸^{はら}かに絶す。愚者の信ずるところ、智者の蚩^{あは}うところなり。なんととなれば、まえに説くところの諸の生、諸の不生、諸の四句、諸の不可説のごとく、汝はなお単の四句の外の不可説にあらざればなり。いかにいわんや、復の外、いかにいわんや具足の外ならんや。いかにいわんや犢子をや。なお犢子にあらず、いかにいわんや三蔵・通・別・円をや。

文中に出る、仏戒を犯して還俗し、道士まがいの生活をして、老・莊の義を談ずるのに仏法の義を借りて平気でいる「悪魔の比丘」とは、北周破仏において目の当りに存在した

衛元嵩に代表される仏教者の常態であった⁽¹⁵⁾。彼等は、『老子』初章にある「道の道とすべきは常の道にあらず。名の名とすべきは常の名にあらず」という説を、仏法で説く「言語道断」や「一字不説」などの不可説示の教えと同じだというが、このような無定見な説は、虫が木の上をはった跡に文字らしきものが印されているようなもので、何の道理も認められず、理不尽なものであることは明らかである。仏法の生・不生の四句について不可説を示すのと比較すれば、老莊思想の絶言は、単の四句の不可説にすら及ぶものでなく、復の四句の、具足の四句のそれにも、犢子比丘のそれにも及ばないものである。ましてや三蔵教や、通教、別教、円教などの不可説には思いも及ばないものといわなければならない、という。

諸法の理本は往きて常の名、常の道に望むるに、いかにぞ齊しきことを得ん。(一)

教相も往きて望むるに、すでに齊しきことを得ず。(二)

いわんや、苦・集をもつて往きて檢するに、過患彰露なり、いかにぞ齊しきことを得ん。(三)

いわんや、道品をもつて往きて望むるに、いかにぞ正法の要に齊しきことを得ん。(四)

本すでに齊しからず、迹もまた齊しからず。仏の迹は世世にこれまさしく天竺の金輪の刹利なり。莊老はこれ真丹の辺地の小国の柱下の書史、宋國の漆園の吏なり、これいかにぞ齊しから

ん。(五)

仏は三十二相八十種好をもってその身を纏絡したもう。荘老は身は凡流のごとし、凡流の形は座小にして醜蔑なり。経にいわく、閻浮提の人は、形状、鬼のごとしと。いかんぞ仏に斉しからん。(六)

仏は法を説きたもうとき、光を放ち地を動かし、天人ごとごとく会して叉手して法を聴き、機に適って説きたまい、梵響は流のごとく、弁は尽すべからず、語の下に当って言虚しく発せず、聞いてみな道を得。老(子)は周朝にあつて、主上知らず群下識らず、敢えて一言の諫諍をも出ださず、一人をも化し得ること能わず、壊れたる板車に乗じて関西に出で、窮かに尹喜に説けり。なんの公灼なることかあらん。また(荘子は)漆園に毫を染めて簡に題し、句治改足し、軋軋として抽くがごとく、内外の篇を造つてもって顕達を規る、誰かともに同じく聞き、また誰か道を得たる。いかんぞ斉しきことを得ん、かくのごとく斉しからず、その義無量なり、倦みて説くこと能わず。いかんぞ邪をもつて正を干さん。(七)

またつぎに、如来が行きたもうときは、帝釈は右にあり、梵王は左にあり、金剛は前に導き、四部は後に従がい、空を飛んで行きたもう。老(子)はみずから薄板の青牛の車を御して関西に向つて田を作り、莊(子)は他のために使われて漆樹を看守す。かくのごときの挙動、またいかんぞ斉しからん。(八)

如来は転輪聖帝となること定まり四海顯顯として神宝のいたるを待つに、この栄位を忽せにして出家して仏を得たまえり。老(子)は関東に仕えては小吏の職を恪み、関西に墾農して数畝

の田を惜む、公私忽遽にしてこれを棄つること能わず。いかんぞ斉しといわんや。(九)

原文を(一)～(九)までの段落に切つて読むのは、『輔行伝弘決』巻五之六の説である。湛然はこれを(一)理本不斉、(二)教相不斉、(三)苦集不斉、(四)道滅不斉、(五)示迹不斉、(六)相好不斉、(七)化導不斉、(八)威儀不斉、(九)族位不斉と要約し、仏法と老荘思想の相異点を九種に数えている。湛然も指摘するように、智顛のこの見解は、老荘批判の典型ともいふべきもので、道士の李仲卿が著わした『十異論』に対抗して、法琳が著わした『十喩論』には、同様の七異の説を記し、さらに威儀不斉、族位不斉の二異を加えて九異の説を記している。

(一)～(四)は、理本・教相・苦集・道滅の仏法の教理思想の面で、老荘思想とは異質であることを示すのであるが、(五)～(九)では、示迹・相好・化境・威儀・族位などの理由を列举して、老荘を卑しめることに腐心しているようにさえみえる。このような主張は、智顛や湛然が、仏教の戒学と相応する中国古来の礼の思想を評価していることに由来するであろう。

以上の一段の文を結んで、智顛は老荘思想は絶言の見をたぐましくするものであるとして、次のように示している。

盲人は眼なくして汝が説くところを信ず、智慧ある者は惑んで

しかしてこれを恠^{おそ}しむ。この故にまきに知るべし、汝が不可説はこれ絶言の見なり。三仮具足し、苦集成就して生死宛然たり。炬を抱いてみずから焼く、はなはだ傷病すべし。もしこの見を破するは、まえに説くところのごとし。云云。

またつぎに、外人、あるとき、道の道とすべきは常の道にあらず、というをもつて絶言となし、中論の不生不滅を破していわく、これ第四句なり、絶言は四句を出過す、と。一往、語を聞いていって出過すというも理はすなわちしからず。不生というは見心が生ぜざるなり。すでに生ぜざればすなわち滅せず、故に不生不滅という。絶言の見の心は一切の愛見疑慢を生ず。いかにぞ生滅をもって他の不生不滅を破さんや。愚癡の戯論なり、まさにかくのごとくなるべからず。

このことは、例えば『摩訶止観』卷二下の非行非坐三昧の段⁽¹⁷⁾に出る次のような主張を参考すれば明らかである。

問う。上の三の三昧(常坐・常行・半行半坐三昧)にはみな勸修あり。これ(非行非坐三昧)にはなんぞ独りなきや。

答う。六蔽の非道即ち解脱の道なれども、鈍根にして障重き者は聞きおわりて沈没す。もしさらに勸修せば旨を失することはいよいよ甚だしからん。淮河の北に大乘空を行ずる人あり。禁なくして蛇を捉うる者なり。いままきにこれを説くべし。その先師は、善法において観をなすに経ること久しうして徹せず、心を放つて悪法に向つて観をなすに少しく定心を獲、薄く空解を成ぜり。根縁を識らず仏意に達せず、純^{もつぱ}らこの法をもつて一向に他に教う。他に教うることをすでに久しくしてあるいは一兩

(一人二人)の益を得たる者に逢う。虫が木を食んでたまたま字を成すことを得たるがごとし。すなわちもつて証となし、この事は実なりといつて余は妄語なりとなし、持戒修善の者を笑つて、いって道にあらずといひ、純^{もつぱ}ら諸人に教えてあまねく衆悪を造らしむ。盲にして眼なき者、是非を別たず、神根また鈍にして煩惱もまた重く、その所説を聞くにその欲情に順ずればみな信状随従し、禁戒を放捨し、非として造らざるごとくなく、罪積んで山岳のごとく、ついに百姓をしてこれを忽にすることなく、草のごとくならしむ。国王大臣よつて仏法を滅ぼす。毒氣深く入りていまにしていまだ改まらず。史記にいわく、周の末に髪を被り身を袒ぎて礼度に依らざる者あり、ついに大戎に国を侵され、絶えざるごとく、緇^{いとす}のごとく、周姫ようやく尽きぬ、と。また、阮籍は逸才にして蓬頭散帶なり。のち公卿の子孫みなこれを敷^まび、奴狗あい辱かしむる者まきに自然に達すとし、節に^{おも}擲いて競持する者を呼んで田舎となす。これ司馬氏の滅ぶる相となす。宇文邕の毀廢することも、また元嵩の魔業による。これすなわち仏法を滅する妖怪なり。またこれ時代の妖怪なり。なんぞ随自意の意に関わらんや。

文の意は、四種三昧の説において、非行非坐三昧(別名、随自意三昧)だけが、人々に普く勧める説がないのはどういふ理由かという質問に答え、慳貪・破戒・瞋恚・懈怠・散乱・愚癡などの六種の悪心も解脱の道に通底していることは確かであるが、もしも重障の人にそれを勧めれば、聞きおわつて沈没してしまうか、その旨を理解できないだろうことは

必定だからであると示す。

そこで現実の例として、淮河の北で、大乘の空を實踐する人がまさにその好例であるとして記す。後に「元嵩の魔業」と記すように、北周武帝の破仏政策に理論を与えた衛元嵩が当面の目標であろう。

その人は、戒を持って長いこと修行していたがこれといった心境も開けぬまま、あるとき持戒の心を捨て、破戒してみたところ定心を得て、空の理解が一步前進する経験をした。それ以来、相手の機根などにはおかまいなく、仏教の意旨に達することもなく、ひたすらこの経験をもって人々を導いたのであった。長い間にはこの教えによって一人か二人は利益を得るものもあったので、これを証悟であるといつて許し、これは真実であるが、他は妄語であるといつて、ひたすら持戒修善の者を笑いのにし、そういうことは修行ではありませんといひ、戒に抵れるような悪事を勧める始末である。是非曲直を正すことのできぬ眼なき者はこんなでたらめな教えを聞いて、欲情のままに信順し、禁戒を放り捨てて、ありとあらゆる罪惡をなし、人々は誰れも仏の教えを敬重するものはいないありさまになった。こんなわけで国王や大臣たちもこれにみかねて仏法を滅ぼさなければと決意するにいたるのである。このような料簡違ひの考え方はなかなかしつこく今でも改まったとはいえない状況である。

紀元前五六年、秦に亡ぼされた周王朝も、もとはといえ、礼度によらぬ髪を被り身を袒ぐ無作法者の出現がこの凶事を招いたのである。また、竹林の七賢のリーダーであり、清談格義の仏教者であった阮籍（二一〇—二六三）は、蓬頭散帯の奇行をなし、礼法を無視したが、この風が良風を亡ぼし、やがては司馬氏の晋王朝を滅ぼすこととなるのである。さらには近時の宇文邕（北周武帝）が仏法を破棄したのも、還俗して道士となった衛元嵩の献策を容れたためであった。したがって悪法は人に勧めるべきものでなく、これを教唆するのは、仏法を滅す妖怪であり、時代の妖怪である。だから随自意三昧においてことさらに悪事の勧修は説かないのである。そう言葉を極める。

智顛の同様の批判は枚挙の暇もないほどであるが、『摩訶止観』卷八上に出る煩惱境の段には次のようにみえる。⁽¹⁸⁾

いま、末代の癡人、菴羅果は甘甜あまくして口によしと聞いて、すなわちその核を砕いてこれを嘗むるにはなはだ苦し、果種甘味一切みな失う。智慧なきが故に核を刻むあことはなはだ過ぎて、またまたかくのごとし。調伏にあらず不調伏にあらず、また調伏を礙げずまた不調伏を礙げずと聞いて、礙げざるをもっての故に無礙道と名づけ、無礙をもつての故に灼然として淫洗いんせいし、公に非法を行じて片の羞耻もなきは、諸の禽獸とあい異なることなきなり。これはこれ塩を噉うことはなはだ過ぎたるものにして、鹹渴かんかつして病を成す。経にいわく、無礙の法に貪著する、

この人は仏を去ること遠し、譬えば天と地のごとし、と。大経にいわく、われ無相を修すというは、すなわち無相を修するにあらざるなり、と。この人、非道を行じて仏道に通達せんことを欲望し、かえってみずから壅塞して凡鄙に同ず。これ不調に住す。住せざるにはあらざるなり。また行人あり、調伏に住せず不調伏に住せざることを聞いて、二辺を怖畏し、深くみずから兢持し、中智を修して二辺を断破せんと欲す。この人は貪欲に即してこれ道なること能わず、貪欲を断じおわってまさにこれ道なりという。これすなわち調伏に住す。住せざるにあらざるなり。

北方にはこの両失を備う。また、はじめに中觀を學んで貪欲を断ずるに、益を得ること能わず、心を放つて不調の事を行ず。はじめ一たびこれを行ずるに薄く片益を得、これより已後はつねに行じて息まず、またまた益なけれどもこれを行じて改めず、おのれの先の益をもって他を化して行ぜしめ、また経を引いて証となす。化を受くるの徒は、ただ欲樂を貪つて織芥の道の益もなく、崩騰耽湎してついに風俗を成し、戒律を汚辱し、三宝を陵穢す。周家が仏法を傾蕩せるもみなこれによって来る。これ不調に住しおよび調に住す。なんぞ調と不調に住せざるに関わらん。これを大礙と名づく、なんぞ無礙に関わらん。これ非道を増長するなり、なんぞ仏道に関わらん。かくのごとき調と不調とはみな不調と名づく。なにをもつての故に、ことごとくこれ凡情にして賢聖の行にあらざればなり。

第三に、老莊思想には、仏教が説くような「利他の志」が

天台教学と老莊思想（池田）

ない、という最後の見解は、たとえば『摩訶止觀』卷六上に出る從空入仮の破法遍の段の次のような一文に照らして明らかである。

入仮の意とは、おのずからただ空より仮に入るあり、おのずから空も空にあらざると知つて空を破して仮に入るあり。それ二乗の智断は、また同じく眞を証すれども、大悲なきが故に菩薩と名づけず。華嚴にいわく、諸法の実の性相は、二乗もまたみな得、しかも名づけて仏となさずと。もし自行を論ずれば入空の分あり、もし化物を論ずれば出仮すなわちなし。菩薩は從仮入空してみずから縛著を破すれば、凡夫に同じからず、從空入仮して他の縛著を破すれば、二乗に同じからず。有に処れども染せられず、法眼をもって藥を識り、慈悲をもって病を逗す。博く愛して限りなく、兼ね濟いて倦むことなく、心用自在なり。善巧方便もて空中に樹を種うるがごとく、また仰いで空中を射て箭害あい拄えて地に墮ちしめざるがごとし。もし空に住すればすなわち衆生において永く利益なし。志は利他に存す、すなわち入仮の意なり。

このあとに入仮の因縁を示し、(1)慈悲心重く、(2)本誓願を憶い、(3)智慧が猛利に、(4)善巧の方便によって、(5)大精進力による五縁によって、菩薩の利他行が推進されることを詳説している。

ともあれ、智顛は、「博愛無限、兼濟無倦、心用自在」

と記し、「志存利他」と結んでいるのであるが、『孝経』三才章の「博愛」と、『墨子』の「兼濟」の思想に重ねて、菩薩の利他行に転回する志の高さを示そうとしていることを銘記すべきであろう。

註

(1) 袴谷教授から頂いた抜刷「本覚思想批判」（『法華学報』創刊号・法華仏教文化総合研究会編・一九八九年十一月）にも、名指して私の見解を紹介されている。これはもと、昭和六十二年十一月七日（月）に法華仏教文化総合研究会の主催による研究例会（於神田学士会館）における基調講義の要旨ということである。

(2) 大正藏經四六卷一九頁上。
譬如西施本有_レ心病多喜_レ嘔呻。百媚皆轉更益_レ美麗。隣女本醜。而敦_レ其嘔呻可_レ憎彌劇。貧者遠徒富者杜_レ門。穴者深潛飛者高逝。彼諸人等亦復似_レ是。狂狗遂_レ雷造_レ地獄業。悲哉可_レ傷。既嗜_レ欲樂不能_レ自止。猶如蒼蠅爲_レ唾所_レ粘。浪行之過其事略爾。

(3) 同、五五頁下。
又如_レ眠夢見_レ百千萬事_レ豁寤無_レ一。況復百千。未_レ眠不_レ夢不_レ覺。不_レ多不_レ一。眠力故謂_レ多。覺力故謂_レ少。莊周夢爲_レ蝴蝶_レ翱翔百年_レ寤知_レ非_レ蝶亦非_レ積_レ歲。無明法_レ法性_レ一心一切心。如_レ彼昏眠_レ達_レ無明_レ即法性_レ一切心一心。如_レ彼醒寤_レ云云。

(4) 同、一〇八頁中。

二用_レ氣治者。謂_レ吹呼熙呵噓噓。皆於_レ唇物_レ吐納_レ轉_レ側牙舌。徐詳運_レ心帶_レ想作_レ氣。

この直前には『皇帝秘法』などの外典の引用もみえる。同、一〇九頁下。

若何謂_レ方便。善巧用_レ治吐納_レ得_レ所。運想成就不_レ失_レ其宜。如_レ琴弦緩急_レ轉_レ軫柱。輕_レ重手指_レ聲韻方調。

(5) 同、八〇頁上。

爾時授_レ藥如_レ印不_レ差。眞道種智最勝法眼。所_レ可_レ應化_レ任運普周。和光同塵結緣之始。八相成道以論_レ其終。亦名爲_レ應。〔中略〕老子西升亦云_レ作_レ佛化_レ胡外道等_レ變_レ羊停_レ河在_レ耳。世智五通靡_レ所_レ不_レ作。如_レ是邪化無量無邊。尚非_レ三藏五通化。云何得_レ是別圓任運眞化。化語多種無_レ眼之人_レ謬生_レ信受。能深觀察不_レ可_レ雷同。故知從_レ法身地_レ垂_レ應十界_レ度_レ脫衆生。如此入假眞利益位。

(6) 同、五九頁上。

夫心地難安違苦順樂。今隨_レ其所_レ願逐而安_レ之。譬如_レ養_レ生或飲或食。適_レ身立_レ命。養_レ法身亦爾。以_レ止爲_レ飲以_レ觀爲_レ食。藥法亦爾。或丸或散。以_レ除_レ冷熱。治_レ無明病_レ以_レ止爲_レ丸以_レ觀爲_レ散。如_レ陰陽法。陽則風日陰則雲雨。雨多則爛。日多則焦。陰如_レ定陽如_レ慧慧定偏者皆不_レ見_レ佛性。八番調和實在_レ得_レ意。一種禪師不_レ許_レ作_レ觀。唯專用_レ止。引_レ偈云。思想徒自思。思想徒自苦。息思即是道。有_レ思終不_レ觀。又一禪師不_レ許_レ作_レ止。專在_レ於觀。引_レ偈云。止止徒自止。昏闇無_レ所以。止止即是道。觀_レ觀得_レ會_レ理。爾師各從_レ一門_レ而入。以_レ己益_レ教_レ他。學者則不_レ見_レ意。一向服_レ乳漿猶難_レ得_レ況復醒

酬。若一向作解者。佛何故種種說耶。天不常晴。醫不專散食不恒飯。世間尚不爾況出世耶。

(7) 同、一〇六頁下。

又其病鬼如竈君。無頭無面。一來掩人。可用熨氣治之。

(8) 同、一〇九頁上。

增長息能生長四大。外道服氣。祇依服此生長之氣耳。

(9) 大正藏經三三卷七八二頁上。

三譬如黃石中金。愚夫無識視之謂石。擲在糞穢都不顧錄。估客得之融出其金。保重而已。金匠得之。造作種種釵釧鑽鐺。仙客得之練為金丹。天入地捫。摸日月。交通自在。野人喻一切凡夫。雖具真相不知修習。估客喻二乘。但斷煩惱。保即空金。更無所為。金匠喻別教菩薩。善巧方便。知空非空。出假化物。莊嚴佛土。成就衆生。仙客喻圓教菩薩。即事而真。初發心時便成正覺。得一身無量身。普應一切。今經但取金丹真相。以為經體也。

(10) 同、八〇四頁上。

若言提謂說五戒十善者。彼經但明五戒。不明十善。唯是人教則非天教。縱以此為人天數者。諸經皆明戒善。亦應是人天教耶。又彼經云。五戒為諸佛之母。欲求佛道。讀是經。欲求阿羅漢。讀是經。又云。欲得不死地。當佩長生之符。服不死之藥。持長樂之印。長生符者即三乘法是。長樂印者即泥洹道是。云何獨言是人天教耶。又云。五戒天地之根衆靈之源。天持之和。陰陽地持之萬物生。萬物之母。萬神之父。大道之元泥洹之本。又四事本五陰六衰本。四事即

四大。四事本淨。五陰本淨。六衰本淨。如此等意。窮元極妙之說。云何獨是人天教耶。

(11) 大正藏經四六卷一三五頁上中。

(12) 大正藏經四五卷一頁中下。

湛然是「輔行伝弘決」(大正藏四六卷二〇〇頁上)で、「莊周亦云出処語默。出処即行住坐臥。然莊周不云以為觀境」という。「莊子」は徒らに虚静無為の理想を掲げるだけで、その理想を実現するための具体的な綿密な修行法は何も示されていまいというのである。

(14) 大正藏經四六卷六八頁中下。

(15) 同よりの主張は他にも散説される。

大正藏四六卷三二頁下。

若得今之用觀意。大乘諸門生執尚須空破。終不同彼世間法師禪師。稱老子道德莊氏逍遙與佛法。齋是義不。然。圓門生著尚為三藏初門所破。獨不入小乘。況復凡鄙見心。蚩日懸殊山毫相絶。自言道真慢瞿曇者寧不破耶。同、一三四頁中。

今時多有還俗之者。畏憚王役。入外道中。偷佛法義。竊解莊老。遂成混雜。迷惑初心。孰正孰邪。是為發得韋陀法也。

(16) 大正藏經四六卷三二五頁上一下。

(17) 大正藏經四六卷一八頁下—一九頁上。

(18) 大正藏經四六卷一〇三頁下。

(19) 大正藏經四六卷七五中下。

付記

関係論文としては、

星宮智光「天台大師智顛の孔・老二教観」、『天台学报』七号・昭和四十一年一月）。

同「中国仏教における伝統思想包摂の一齣」(同一一号・昭和四十四年十月)。

同「荆溪尊者における伝統思想の問題」(同一二号・昭和四十五年十月)。

山田和夫「天台智顛の老荘道教批判」、『東方宗教』四九号・昭和五十二年五月)。

拙稿「智顛教学と老荘思想」(『宗教研究』二四六号・昭和五十六年二月)。

などがある。また、趙宋天台学については、

末広照純「孤山智円の儒佛道三教観」(『天台学报』二四号・昭和五十七年十一月)。

金井峻純「孤山智円の三教観」(同・三〇号・昭和六三年十月)。

拙稿「道元禅師の趙宋天台学」(『宗学研究』二七号・昭和六〇年三月)。
などがある。

智顛の老荘思想批判は、北周破仏において仏教者が示した態度への反省から形成されたことが考えられる(星宮説が強調)。また、天台山が顧歡(四二〇—四八三)などの道家の

人々が活躍した道家の修行道場であったために、仏教との相違点を殊更に強調する必要があったことも考えられよう(山田説はこの点を強調)。しかし正しくは、そういう背景の中で、『法華経』の教旨を明示するために、仏典をもって仏典を解する立場を一貫させた智顛が、当時一般に流行していた道家の思想に重ねて行う解釈方法は徹底を欠くものとして斥けたのは当然のことだったのである。湛然の一貫した智顛の教学に対する評価などはその一例といえよう。

後世、趙宋天台では、四明知礼がこの老荘思想批判の立場を堅持するが、孤山智円は三教一致説を唱える。遵式には『注肇論疏』六巻があり、我が国の具平親王に『弘決外典鈔』四巻などがあり、老荘を含めた外典への関心が表われる。因みに、道元は、智円を批判し、天台の伝統を評価し(池田説)、『外典鈔』を使った形跡はない(鏡島元隆説)。